Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado

ALCIDA RITA RAMOS

O Índio Genérico: De Ficção Acadêmica a Ator Político

Nos anos cinqüenta, Darcy Ribeiro profetizou a transformação dos índios brasileiros em "índios genéricos", empobrecidos ao extremo, estigmatizados por todos e desprovidos de suas culturas e tradições específicas (Ribeiro, 1970: 222). Dada a dizimação da população indígena, a constante perda de seus territórios, o esbulho de recursos e de trabalho e a crua perseguição armada contra os índios, esse pessimismo do etnólogo era bastante compreensível. Durante quase cinco séculos, uma longa lista de povos indígenas enfrentou, um após outro, os mesmos problemas que levaram muitos à extinção e outros a uma sobrevivência precária. Mas, surpreendentemente talvez, a imagem do alquebrado índio genérico não é agora mais do que uma ficção. A profecia de Darcy Ribeiro não se realizou.

O que ocorreu desde então foi o nascimento e crescimento do movimento indígena na cena política nacional. No início dos anos setenta, ocorreram as primeiras assembléias indígenas regionais, primeiramente, patrocinadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), congregando líderes indígenas em torno da necessidade de expressar seus direitos conforme reza a Constituição e a legislação do país, direitos esses constantemente lesados por ações oficiais e particulares. Em 1980, foi criada a União das Nações Indígenas (UNI).

Nas primeiras assembléias regionais e em muitas das falas públicas dos índios, sempre ficou muito clara a identidade destes com uma tradição específica. Não eram apenas "índios"; eram Xavantes, Terena, Kaigang, Macuxi, Guarani deste ou daquele local, e assim por diante. Evocavam o passado com

Anuário Antropológico/87
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990

freqüência, no tempo em que, antes do contato, suas culturas eram diferentes do que são hoje, mas nunca seus pronunciamentos revelaram qualquer indício do vazio cultural preconizado por Darcy Ribeiro. A causa comum de lutar numa arena política, ao mesmo tempo em que congregou os povos indígenas em torno de um nascente sentimento de "indianidade", teve também o efeito de reforçar suas distinções étnicas. O movimento indígena, gerador de uma comunidade ligada por reivindicações semelhantes advindas de vicissitudes semelhantes, revelou-se, assim, veículo de uma dupla reação: se, por um lado, os índios passaram a se identificar como "índios" perante os brancos, por outro lado, ao se olharem entre si, viam-se como povos diferenciados por tradições próprias, patrimônio distintivo a ser tenazmente preservado.

Algo, pois, aconteceu com o conceito de "índio". De termo pejorativo usado por brancos para denegri-los, os índios o tranformaram em conceito chave na sua política do contato. O "índio genérico" não é mais aquele último estágio de um processo derrotista sem futuro, mas a marca de alteridade frente à sociedade nacional. Eles são índios, não entre si, mas para os brancos, seus oponentes e, aí, o termo "índio" serve para firmar essa oposição. A apropriação de "índio" pelos índios teve o efeito de exorcisar os piores demônios de discriminação embutidos no termo. Naturalmente, isto não quer dizer que não exista mais discriminação contra eles, pois ela não se limita a um simples rótulo; outros termos existem, não exorcisados, que se prestam a esse propósito: bugre no sul, ou caboclo, numa de suas muitas conotações, no norte, são apenas dois exemplos. Mas "índio" não é mais um palavrão, ao menos nas grandes cidades do sul, onde tem se tornado um conhecido personagem, freqüentador relativamene assíduo dos noticiários nacionais.

O contato interétnico produziu a figura do índio para os brancos e a do branco para os índios. Por "branco" entende-se, não, naturalmente, a cor da pele, mas a condição de "civilizado", aquele que retém a hegemonia política nas relações de contato. Como ponto de partida para discutir alguns dos modos como essa sociedade "civilizada", branca, tem afetado as tradições indígenas em sua expressão simbólica, transcrevo três falas de líderes indígenas dirigidas a platéias brancas em eventos organizados por brancos em cidades do sul do país, realizados durante o governo militar, quando índios e brancos sentiam o peso da repressão. Foi a época em que a censura de imprensa, embora já amenizada, ainda era forte, quando, para o bem ou para o mal, a questão indígena representava um dos poucos assuntos que era possível discutir sem se correr riscos tão altos de represálias policiais quanto outros, como por exemplo, o movimento trabalhista. Muitos brancos se apreveitaram

disso para ventilar suas próprias frustrações, enquanto os índios utilizaram esse espaço inesperado para expressar queixas centenárias. Brancos solidários enchiam os auditórios ou salas improvisadas para ouvir e aplaudir falas indígenas, muitas vezes em português quebrado, mas sempre potentes, vívidas, arremessadas ao mesmo alvo: os donos do poder.

Ao examinar essas falas, dei-me conta das muitas ramificações que irradiam do exercício de esmiuçá-las com olhar crítico. Começamos a ver nelas mais sentido se as observarmos como textos e delas distilarmos a matéria retórica que compõe os estilos individuais; destes estilos extraímos, então, uma série de indícios reveladores de expectativas, pontos de vista, trajetórias de vida e opções políticas dos falantes no campo das relações interétnicas; podemos entender melhor essas falas políticas se as virmos no contexto mais amplo do simbolismo do contato. As falas indígenas serão, portanto, seguidas de considerações dessa ordem, numa tentativa de compreender os processos que dão lugar à carreira de um "índio interétnico".

Falam os Índios

Os temas são recorrentes, os tons comparáveis, as imagens do branco semelhantes mas não, necessariamente, uniformes. Dentre as centenas de falas indígenas que existem em forma escrita, as três selecionadas aqui são tão reveladoras quanto quaisquer outras. Não pretendo explorá-las em todo o seu potencial, pois uma interpretação da simbólica de seus conteúdos seria uma tarefa longa e intensa de âmbito muito mais amplo e profundo do que é possível fazer dentro das limitações deste trabalho. Além disso, não foram coletadas histórias de vida para esse propósito e, portanto, não disponho do material necessário para dar a profunidade que uma tal análise requer. A familiaridade que tenho com dois dos falantes permite-me apenas ir um pouco além da marca pessoal que cada um deixa na sua fala. Só me permito lançar mão publicamente dessa familiaridade porque creio que meus depoimentos sobre eles poderão contribuir para uma visão solidária de suas posições no mundo interétnico. Não me limito, pois, estritamente ao conteúdo das falas, uma vez que trago à baila outras informações sobre os falantes.

Primeira Fala

Apresentada por Augusto Paulino, índio Krenak de Minas Gerais, para uma platéia de líderes indígenas, antropólogos, advogados e um bispo católi-

co, sob os auspícios de trinta e sete entidades de apoio à causa indígena, faculdades e associações profissionais. O encontro foi organizado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo e realizado nessa cidade de 26 a 29 de abril de 1981. O que se segue é a transcrição integral e textual de sua fala, a exemplo das duas subseqüentes (vide Comissão Pró-Índio, 1982: 26-27).

> *Caríssimos irmãos, estou aqui para apresentar essa fraca figura, que vem sofrendo há muitos anos. Há 22 anos que vem sofrendo. Vou contar pra vocês a historinha do Krenak, o que vem acontecendo faz 22 anos. Lá no nosso território, desde a época do SPI, o Chefe lá do Posto começou... Nós tinha muito gado, era bem organizado, nós tinha 900 cabeças de boi, 600 cabeças de carneiro, 300 cabeças de animal, tinhamos de tudo, aí começaram a vender, a vender, e foi acabando, tiraram-nos de lá e levaram pra Macalis. Não gostamos, voltamos de volta, tudo a pé, 92 dias de volta. Chegamos, ficamos acampados numa ilha; aí chega o Capitão Pinheiro e disse que ia liberar outra vez a nossa sede. Começou a nossa liberação outra vez, levou-nos pra lá e começamos a trabalhar, trabalhamos plantando roça e juntando gado, nós já estava começando outra vez. Construiu cadeia[1], enfim, liberou tudo. Começamos a organizar o terreno outra vez. Naquela organização, os fazendeiros desconfiaram que iam ocupar a terra toda, o território todo. Aí começaram andar daqui para ali, tornaram a tirar nós para levar pra Fazenda Guarani. Enfim, levaram-nos pra Fazenda Guarani, lá em Crenaque; nessa época, construiu cadeia, construiu tudo, aí trazia índio do Amazonas, índio de tudo quanto é canto, lá prendia, batia, espancava. Lá, nessa época que foi tirar-nos, foi em 68, tiraram-nos e levaram pra Fazenda Guarani. Os índios que não queriam ir, eles amarravam, prendiam na cadeia, deixavam lá, dois, três dias com fome. Aí conduziram nós pra Fazenda Guarani. Ficamos lá sete anos. Em sete anos começamos a descobrir a lei, tornamos a voltar. Estamos acampados no nosso território outra vez, chegamos lá, também já tinham destruído tudo. Tinha acabado tudo o que nós tinha deixado. Nós acampamos, acampamos e aí começaram a querer tirar-nos outra vez. Mas aí começamos a reconhecer a lei, andar para aqui, andar para ali. Deixaram-*

1. Referência à prisão de Crenaque criada para encarcerar índios que esteve em operação

> *xar alguma coisa. Mas, muito obrigado pra vocês...*

nos quietos. Estamos lá acampados em 13 alqueires. Nós queremos organizar o território para frente. Aí foram lá, juntaram, foram lá, perguntaram a nós quantos alqueires nós queria para organizar nosso território, que nosso território lá é 1.950 alqueires. Para nos organizar, pra nós trabalhar, nós somos em 80 pessoas só, éramos 600. Foi morrendo tudo, aquilo... os mais velhos ia apaixonando com o local do lugar, querendo voltar, não podia voltar. Falava em voltar, eles prendia, batia, e aí foram morrendo. Tornamos em 80 só. Estamos acampados lá nesses 13 alqueires. Tentaram de organizar para nós 250 alqueires, então nós com 250 alqueires ficava satisfeitos. Mas não quiseram. Aí, a gente vai lá na delegacia, em Valadares, conversa com o delegado: "Mas, pra que que índio quer terra? índio é preguiçoso, índio não trabalha, esse índio Krenak não é índio nenhum que trabalha, pra que quer terra, índio come peixe e caça!". Bom, antigamente o índio tinha caça pra comer, tinha muito peixe, que lá no nosso território dá muito peixe, o que o índio comia era caratinga, era caça, era o peixe, tinha muito. Agora, hoje em dia, como é que o índio convive, 80 pessoas dentro de 13 alqueires de terra? O que tem pra comer? Tem que comer do fruto da terra e tem que trabalhar. Aí, eu peço a todos vocês, todos os irmãos aí. O que puder comparecer pra gente aí, a gente agradece e fica muito satisfeito. E peço a todos os irmãos que estavam dizendo aí, que não enfraqueçam, não. Consigam a batalha de frente, porque o sapo que para, a cobra come ele. O sapo sempre mais um pulinho à frente. Nunca se para não, porque tem 22 anos que eu venho sofrendo, mas agora, se Deus quiser, eu vou em frente, nem que seja pulando um metro, amanhã eu pulo dois e se Deus quiser, eu chego lá. Mesmo pra deixar pros meus filhos, meus sobrinhos, meus primos, pra minha comunidade, eu quero deixar alguma coisa. Mas, muito obrigado pra vocês...

Segunda Fala

Apresentada por Álvaro Sampaio, índio Tukano do Alto Rio Negro, para uma platéia de índios, advogados, antropólogos e outros profissionais que trabalham com a questão indígena. O painel foi organizado pela OAB do Rio de Janeiro e teve lugar nessa cidade a 18 de novembro de 1981 (vide Ordem dos Advogados do Brasil, 1981: 81-84).

Eu vou ficar de pé porque não dá para falar aqui sentado. Geralmente, nas assembléias indígenas onde tenho participado, o chefe, quando vai falar para o seu povo, fica em pé para dar melhor assistência. Eu nasci em plena aldeia, no Estado do Amozonas onde não havia nenhuma sala, nenhum doutor, e nunca imaginei falar diante de umas pessoas intelectuais como as que aqui se encontram. E por que isso? A minha presença aqui tem um significado, justamente para dar uma mensagem. É uma mensagem que vai servir para muitas pessoas, mas para outros vai servir de alerta. A discriminação que o índio brasileiro vem sofrendo, desde a época em que este país foi descoberto até hoje, significa que nosso país conhece de fato – e é camuflado – aquilo que se chama de racismo. Neste sentido, a grande massa de brancos e o pequeno número de índios, e a maneira de subordinarmos o nosso próximo não está de acordo com o que manda a lei e a justiça. A FUNAI, ultimamente usando o Estatuto do Índio, como nos primeiros tempos a civilização do branco usava, na frente deles, a sua palavra, tem nos desarmado para que percamos as nossas terras. E a FUNAI continua fazendo isso. Coloca o índio debaixo do Estatuto do Índio para poder controlar melhor. Ninguém gosta de ser subordinado pelo outro, ouvir palavras, ou ser alienado, já que o princípio do homem é a liberdade. Não participar, não falar ao seu superior, como por exemplo o índio para a FUNAI, em pleno país como o Brasil, em plena época de democracia, isso não se chama democracia. Significa, para nós, imperialismo e antidemocracia. A maneira de ver o índio, quando o índio começa a descobrir que seu caminho e seu destino não estão certos, é isso que nos obriga a ir nas grandes capitais para dar à opinião um conhecimento diferente, que ela jamais conheceria. Pois, quando a gente chega aqui, vocês são obrigados a ouvir e levar esta mensagem para suas famílias. Porque o problema do índio brasileiro não é problema só dele, mas é do povo brasileiro. Eu estou falando assim porque muitas vezes a minha palavra tem servido para muitas pessoas. A emancipação e ultimamente esses critérios que a FUNAI vem jogando em cima dos índios[2]*, que será que significa isso? Será que estamos em plena*

2. Referência aos chamados "critérios de indianidade" elaborados pela Funai no início dos anos 80, como instrumento para declarar como não-índios alguns indivíduos e grupos indígenas, reeditando em outros termos a lograda tentativa de "emancipação" de 1978, durante o governo Geisel.

harmonia? Eu e Marcos Terena, que é o presidente da União das Nações Indígenas, viemos atuando, nesse tempo, diante das comunidades indígenas, porque muitos, como já lhes disse, continuam ainda dormindo. E nós somos prova disso. Que as comunidades indígenas são exploradas, omitidas de qualquer forma e que eles são inocentes diante de pessoas como nós. Por exemplo, eu conheço quais são as jogadas que a FUNAI vem fazendo em cima da gente; e ninguém defende o outro nesse caso. Somos obrigados a nos pronunciar assim, não porque queremos, mas porque alguém nos obriga. É o Estatuto do Índio: a Justiça que não é feita e a lei que esses homens desconhecem. E, infelizmente, senhores advogados, nós temos, dentro da FUNAI, advogados que estudam durante todo o dia para modificar o Estatuto do Índio e esse Estatuto não pode ser modificado, porque jamais foi realizado aquilo que ele contém. Mesmo dias atrás, no dia 12 deste mês, eu, o Senhor Marcos Terena e o meu primo, Carlos Fernandes Machado, nós estávamos tendo uma audiência com esse novo presidente conforme a nossa instituição não-governamental, nós queríamos ter sido recebidos como membros da diretoria da União das Nações Indígenas. Infelizmente, a nossa organização é um ser pejorativo para a nação. E nós não entendemos o porquê. Não entendemos o porquê. Ser índio, dentro dessa nação significa dar uma vergonha para outras nações. Significa um retrocesso para o progresso do Brasil. Mas roubar a terra do índio, cometer injustiça contra o mesmo, é isso que o povo não analisa de fato. Povo que eu digo, homens que são competentes, que se dizem competentes, mas diante da vista indígena, não o são. Foi assim a nossa conversa com o novo presidente. Ele achou que a palavra "Nação" não pode ser. De fato, nós também conhecemos isto. Ele disse pra nós: "vocês devem ter espírito de brasilidade, o Brasil é grande e ainda deve ser mais". Respondi-lhe: "por isso mesmo que nós viemos falar aqui. Porque muitas vezes nós, indígenas, os líderes, temos a máxima responsabilidade, mais que qualquer um presidente da FUNAI, ou talvez mesmo da República. Se o Brasil é grande, o Brasil deve ser igual para todos, não somente para algumas pessoas". Quis dizer-lhe assim porque até aqui, o índio não tinha se pronunciado e sido ouvido em suas reivindicações internacionais e nacionais. É por isso que o índio tem os seus problemas de terra. Por isso é que a gente continua insistindo, até que ele ouça o que

nós queremos fazer: Disse, ainda, o presidente, que nós estamos comprando uma briga dentro da nação. Ninguém está comprando uma briga, quando faz uma reivindação. Um filho, que vai pedir o seu direito para o seu pai, o pai lhe dá. Muitos deles não foram bem entendidos. De outro lado, o índio passa a ser aquele que existiu naqueles tempos. Mas, na realidade, o índio continua sofrendo diante da nossa vista; é o índio que vai procurando um caminho de autodeterminação. Autodeterminação não significa separar-se do Brasil e estar no governo. Significa um desejo do índio de participar daquilo que o branco está participando, na comunhão nacional, porque nós temos as mesmas ambições que qualquer um branco e os mesmos direitos, mas não podemos dizer que, de um dia para o outro, nós podemos ser brancos. Porque isto não cabe à gente. Isto está fora de nosso princípio. Eu não posso modificar, transformar o presidente da República, de hoje para amanhã, num Tukano, porque isso é impossível. Não existe lei para isso. Muitos desse homens militares que estão no cargo alto, no cargo máximo da FUNAI, querem usar o índio como militar, e nós ficamos com vergonha. O que outros militares dirão sobre estas pessoas? Eles têm uma idéia pejorativa das comunidade indígenas. Nós não suportamos mais sermos explorados. Ninguém gosta de ser explorado. Por essas palavras que acabo de dizer, eu assumo a responsabilidade. Seja como for, eu creio que a Ordem dos Advogados do Brasl vai assumir, também, observando a luta indígena para por a Ordem e a Justiça na nossa Sociedade Brasileira.

Terceira Fala

Apresentada por Marcos Terena, Índio Terena de Mato Grosso do Sul na mesma ocasião da anterior (vide Ordem dos advogados do Brasil, 1981: 76-80).

Tenho muita satisfação em poder estar aqui no meio de cientistas do ramo jurídico, antropológico e social. Após ouvir essas considerações com relação à questão indígena no país, me sinto um tanto acanhado, porque agora há pouco ouvimos que, segundo os critérios da indianidade, o índio tem que ter a mentalidade primitiva. Então, diante de uma mesa composta por pessoas sábias nos assuntos

pertinentes, tenho que me colocar na condição de índio, orgulhosamente digo para vocês, vou procurar falar alguma coisa: alguma coisa que está dentro do meu coração, diante de toda essa papelada, que eu sei o que é, mas que muitos índios que nem sabem de sua existência. Então, o que eu tenho a dizer é que muito me honra a oportunidade que os senhores me dão nesta noite. Oportunidade esta em que posso falar – e espero que possa ser ouvido também a fim de que tudo o que aqui for debatido seja útil para os seus trabalhos, mas que também possa ser revertido num benefício concreto para todos os índios brasileiros, que, quem sabe, gostariam de estar aqui, mas não podem. O privilégio que me é dado proporciona-me condições de também agradecer em meu nome e em nome da minha família, a família indígena, a todos vocês que se encontram sob o teto desta casa, casa que eu considero de homens voltados para a lei e para o Direito. Durante vários séculos, aqueles homens que foram cognominados de índios puderam viver em paz, dentro dos seus costumes, dentro das suas tradições, daquilo que se chama cultura. Um dia, porém, chegaram até os seus lares, até aos lares indígenas, homens que a princípio se mostraram amigos, mas que depois, enganosamente, quebraram a confiança existente nesse relacionamento. Até bem pouco tempo, há alguns anos atrás, creio que na década de setenta, a gente ficou sabendo – talvez muitos de vocês tenham ficado sabendo também – da existência ainda, em pleno século XX, de pessoas que tinham o orgulho de dizer que eram caçadores de índios – fato que eu considero vergonhoso para uma nação que se diz potente diante de outras muitas, e que eu considero também o maior país da América do Sul.

Muito embora houvesse, desde 1910, uma entidade federal para a proteção dessas pessoas, que foram os primeiros habitantes deste país, que se chama Brasil; muito embora houvessem sido criados elementos poderosos que o branco respeita – e se não respeita pelo menos tem medo –, que se chama lei, muito embora houvesse esse tipo de respaldo, o homem índio continuou sendo ultrajado em seus direitos, direitos estes que muitas vezes dependem menos da existência de uma lei, do que, acho eu, da solidariedade e do respeito humano. Hoje, quando posso olhar a minha volta como índio, como brasileiro, conhecendo duas sociedades, duas civilizações, tenho me preocupado bastante com o que seja lei, com o que seja Direito e

com o que seja Justiça. Porque muitas vezes eu soube de pessoas que mataram o seu semelhante e não foram presas. Por outro lado, também soube de pessoas que estiveram muito tempo na cadeia sem terem cometido nenhuma negligência ou assassinato. Ao analisar acontecimentos desse gênero, unicamente penso como aquele que não é técnico no assunto, como os senhores, mas apenas com a sensibilidade do ser humano que sempre soube respeitar as coisas primárias, desde um pedacinho de pau que cai de uma árvore até o universo. Eu sei que existe no país uma lei chamada Constituição; eu sei também que existe uma lei chamada Convenção de Genebra, e, particularmente, em se tratando de questões indígenas, existe uma lei com número 6.001 chamada Estatuto do Índio, isto sem falar dos diversos acordos e recomendações internacionais a que o Brasil teve oportunidade de aliar-se a tomar uma posição diante de outros países. Nesse emaranhado todo de leis, de decretos, de recomendações, de papeladas legais sem fim, está a pessoa do índio. Um índio que, embora massacrado, enganado e esquecido, ressurge como um mito, como uma coisa que não existe. Muitas vezes, na mentalidade dos brasileiros, daquilo que eu chamo de sociedade envolvente, existe aquele índio armado com flechas e bordunas, pintado de várias cores, bom para ser fotografado, para se fazer estórias em cima dele. Que faz artesanatos bonitos e que é uma fonte de renda para a FUNAI como para aqueles que exploram esse tipo de coisa. Para uns, o ingênuo, o selvagem, o turrão; para outros, aquele que tem atrapalhado e atrapalha o progresso. Todos falam, todos debatem sobre o índio e a sua questão, mas jamais alguém se preocupou, e, se o fez, não foi ouvido, com o que realmente havia no âmago do índio, além da desconfiança, e, talvez, do medo. A FUNAI está aí, como tutora do índio. As leis estão aí para a proteção dos índios, e eu pergunto a vocês: onde está o índio? Para onde caminha o índio? Eu faço uma pergunta bem particular pra vocês que estão aqui me ouvindo nesta noite: de que maneira vocês têm colaborado com o índio? Hoje vocês estão aqui, me ouvindo falar. A minha esperança é que ao falar com vocês, possa estar contribuindo para alertar vocês para as coisas do índio. O índio também é um dos brasileiros, embora possua sua própria língua, seus próprios costumes, seu próprio mundo, mundo totalmente diferente. Eu ajo e falo como índio porque o índio quer falar e ser ouvido. Respeitar, mas também quer ser res-

peitado. E participar, gradativamente e harmonicamente, de alguma forma, como brasileiro. E ainda mais, como um brasileiro nato. A cultura, os costumes e as tradições devem ser respeitadas como sendo sagradas e valiosas para cada povo. Por que o homem branco usa a malícia para enganar o homem índio? Por que o homem branco não respeita o valor dado à terra pelos índios, segundo a concepção do índio? A terra, fator preponderante na sobrevivência de um povo índio, tem o seu valor, de acordo com a concepção desse povo. Creio que o simples fato de vocês estarem aqui reunidos, sob o teto da Ordem dos Advogados do Brasil do Rio de Janeiro, já é, por si só, uma busca de ser conivente com que a Justiça se faça real na aplicação das leis em defesa desse povo chamado silvícola. A demarcação da terra indígena é fundamental para a definição do que seja território indígena, mas eu acho que terá sido em vão essa demarcação se não houver quem a habite. E uma população terá condições de crescer e de se fazer forte se também houver uma assistência de saúde e de escolaridade para essa gente. Eu acho também que o papel da FUNAI, Fundação Nacional do Índio, está explicitado na lei. Existe uma lei para isso. Não foi o índio que inventou. Não foi o índio que pediu. Mas existe. Eu acho que a lei existe, e a FUNAI existe. Estão aí. O que é que falta então? Eu acho que falta viabilizar métodos de aplicação na defesa de seus tutelados, na defesa do índio. Quando vejo os programas de desenvolvimento brasileiros, sinto o Brasil caminhando, a largos passos, para o desenvolvimento, para a interiorização, para aquilo que se chama progresso. Será que somente a lei e a boa vontade serão suficientes para dar segurança e autodefesa para um povo, que sabe tão-somente tirar da terra aquilo que lhe é suficiente para alimentar-se? Eu espero que, dentro da possibilidade de vocês, dentro do trabalho de vocês, se faça algo de concreto, algo que realmente seja direcionado para as populações indígenas, que são poucas. Como disse alguém aqui, a demarcação seria fácil, mas não é. Gostaria que vocês considerassem aqueles índios que agora, nesse momento, quem sabe, estão dormindo de barriga vazia. Talvez não dependa unicamente da FUNAI, mas dependa de todos aqueles que se sentem brasileiros, e que podem dizer que são brasileiros com orgulho. O que eu posso dizer a vocês é que sinto-me orgulhoso de poder falar como índio, e poder aqui transmitir essa mensagem, da mesma forma que vocês

estão me ouvindo, tem muita gente que se diz brasileiro e que não gosta de abordar tal assunto. Eu espero que os homens da Ordem dos Advogados, os senhores antropólogos, sociólogos, todos vocês que estão aqui me ouvindo nesta noite, realmente não possam apenas fazer do movimento indígena ou da defesa da causa indígena, apenas uma maneira de dizer: "eu estou defendendo o índio"; mas que pensem de que forma o índio deve ser assistido por vocês, o índio que está na aldeia. Eu me considero privilegiado, porque eu aprendi a língua de vocês, mas vocês não aprenderam a minha língua. E me considero privilegiado de poder freqüentar uma Universidade, coisa que muitos de vocês lutam anos para conseguir e não conseguem. Por isso, a minha mensagem se baseia em que se olhe para o índio com base na lei, em cima de uma estrutura organizacional, como a Fundação Nacional do Índio, entidade do governo, para ver de que forma vocês podem colaborar para que o índio cresça junto com vocês, não como uma socidade, como alguém disse, isolada da sociedade brasileira. Uma sociedade diferente sim, mas com os mesmos sentimentos de todo brasileiro, que saba amar, sabe sentir, e que quer sentir de vocês também o pensamento de que é possível conjugar os mesmos esforços no sentido de que o nosso país não seja tão pequeno, tão mesquinho diante da problemática indígena.

De Falas a Textos, de Platéias a Leitores

Congeladas no papel, essas falas perderam uma gama de elos comunicativos com suas platéias – expressões faciais fugidias, inflexões e altura de voz, pausa, velocidade, gestos, olhares, alusões de toda sorte – para, em compensação, ganhar a permanência da mensagem registrada, sem aparas, qualificações ou retoques. Na versão escrita não há mais o gesto mediador, o olhar solidário, o silêncio enfático. Nós, que as lemos sem tê-las ouvido, temos que nos contentar com essa rendição empobrecida do esforço dialógico dos falantes. Mas, embora o gesto esteja invisível, o silêncio inaudível e o olhar perdido, a fala tornada texto adquire uma força própria. Nós, que não estivemos lá para vê-los e ouvi-los, mesmo longe desses índios no tempo e no espaço, podemos apreciar suas mensagens, compreender sua situação, interpretar sua postura. O momento efêmero da palavra falada é transformado em discurso fixo ao qual se pode voltar indefinidamente e descobrir sempre

significados novos, por vezes, surpreendentes. O texto congelado, uma contribuição do mundo branco (Goody, 1968), pode, então, tornar-se um instrumento eficaz na luta dos índios contra o próprio mundo branco[3]. Para a maioria dos indígenas no Brasil e alhures, a oralidade é o meio privilegiado de comunicação. Porém, reconhecem cada vez mais que a palavra escrita é mais poderosa e apropriada em contextos como ações legais, manifestos políticos, ou onde quer que seja em que a única maneira de ser ouvido é através da escrita.

As três falas só podem ser exibidas e comentadas aqui, alcançando uma platéia que, se não for maior, é, pelo menos, diferente da original, simplesmente, porque foram antes inscritas no papel. Contrastando com a alta velocidade com que se desenrolam os acontecimentos ocorridos na política do contato, esses discursos, em sua textualidade, ganharam uma pertinência até certo ponto equivalente à memória dos povos índios de reter mentalmente grandes quantidades de informações e de acontecimentos passados e presentes. No contexto interétnico, esse repertório mental, veiculado pela oralidade, precisa ser transformado em repertório escrito. A fixidez da escrita preenche uma necessidade dos brancos à qual os índios devem se acomodar, se quiserem manter o branco como interlocutor. Se conhecimento é poder, metamorfosear o conhecimento oral em conhecimento textual passa a ser para os índios uma necessidade do contato. É assim que a escrita se torna para eles instrumento político.

Vejamos cada uma dessas falas e tentemos captar alguns dos componentes dos estilos individuais nesse gênero de expressão que é o discurso político. Cada uma desvela algo de seu autor, sua trajetória política, sua posição face aos brancos, a multivocalidade da situação de contato e o movimento indígena propriamente dito.

O primeiro, um Krenak de Minas Gerais, revela um modo de expressão muito comum entre indígenas que fazem suas primeiras aparições públicas no campo da política do contato. O bem-estar de seu povo é sua maior preocupação. Nada em sua fala indica um engajamento no movimento indígena mais abrangente, mas sim uma série de apelos a seus companheiros enquanto

3. Dispositivo equivalente, o gravador foi eficientemente utilizado pelo líder Xavante, Mário Juruna, em seus encontros com autoridades do governo como instrumento político que lhe permitiu desmascarar mentiras, causando grandes embaraços avidamente captados pela imprensa. O gravador desempenhou papel importante na construção da imagem que levou Juruna a ser eleito Deputado Federal em 1982 e chegou mesmo a ser título de livro (Hohlfeldt e Hoffmann, 1982).

platéia para que se solidarizem com o sofrimento de sua gente. É uma fala particularista com o mesmo tom de muitas outras proferidas em contextos semelhantes: uma longa lista de queixas contra os brancos, reponsáveis que são pela destruição de recursos, invasões de terras tradicionais, ansiedade pelo futuro, falta de comunicação, desrespeito pelo modo de vida indígena. Esse homem é bastante representativo daqueles líderes cujo ponto de referência são suas comunidades imediatas e que ainda não apreenderam os meandros sócio-políticos da sociedade nacional.

A passagem de uma política tradicional de persuasão para outra política de coerção, exercida pelo estado brasileiro, é veementemente retratada por ele em termos de violência nua e crua: prisões, espancamentos, remoções forçadas e expropriações são algumas de suas faces mais sinistras. A epítome de tal violência foi a instalação, mencionada na fala, da prisão de Crenaque para índios.

Conciso e eloqüente, Augusto Paulino resume em poucas palavras uma longa história com esse padrão que é tão comum a tantos outros povos indígenas e tão intensamente vivido por sua gente numa questão de duas décadas. A linguagem condensada, o uso de metáfora em forma de parábola, como a do sapo e da cobra, empresta a seu estilo individual um certo candor que é, muitas vezes, o que sensibiliza platéias ávidas por "autenticidade". Ao contrário do que rezam os estereótipos, ele compreende o branco, não de maneira simplificada, como um adversário monolítico, mas como um outro complexo, multifacetado; o capitão que ajudou a realocar seu povo, o delegado de polícia que fez pouco da capacidade dos índios para o trabalho, aqueles amigos anônimos que ajudaram os índios a obter mais terra. Em cerca de vinte anos, esse homem teve que alargar seu horizonte de modo a acomodar todas essas figuras e situações até então inexistentes para ele; e esse horizonte não é, de modo algum, estático. Ele tenta ultrapassar o aqui e agora, em busca de uma solução para os problemas dos seus compatriotas, com a esperança de encontrar um *modus vivendi* suficientemente tolerável para ser passado às próximas gerações, mesmo que os anos dourados não voltem mais. Pontuando esse caminho trágico está o contundente tema da saudade-que-mata, a conhecida estória dos velhos que querem voltar à terra natal e, sem poderem se ajustar ao novo meio, simplesmente desistem e morrem.

Contrastando com a fala do Krenak, os dois outros índios demonstram uma fluência muito maior com o discurso político nacional, uma familiaridade muito mais óbvia com a maneira de ser do branco. O segundo falante é Tukano do Uaupés, noroeste da Amazônia. Foi educado por missionários salesia-

nos e, quando bem jovem, foi para Manaus, serviu o Exército e depois tentou entrar na universidade local antes de se envolver no movimento indígena. Em 1980, participou do Quarto Tribunal Russell na Holanda, onde denunciou as atividades dos salesianos como etnocidas. Isto lhe custou enorme angústia e ansiedade, devido à campanha que os missionários fizeram contra ele nas comunidades indígenas. Apesar de seu desejo expresso de retornar à região de origem, durante muito tempo não o conseguiu, passando a viver entre São Paulo, Manaus e outras cidades sul-americanas, onde manteve estreitos contatos com os movimentos indígenas locais. Seu papel de líder no movimento indígena tem sido muito importante, dada a grande veemência com que defende os direitos indígenas contra a Funai, os missionários e brancos em geral. O tom agressivo de suas falas revela muito de sua história de vida. São quase sempre vocíferas e desvelam o drama pessoal de um índio apanhado entre duas pressões conflitantes: seu ideal de voltar a casa e a necessidade de continuar na luta política a nível nacional. Recentemente, Álvaro Sampaio fez uma drástica opção que, se me é permitido especular, deve ter-lhe custado imenso esforço emocional e psíquico. Aliado a um grupo de compatriotas, abriu mão da luta indígena mais ampla e assumiu o compromisso de defender os interesses de sua gente, naquilo em que o Projeto Calha Norte[4] – meta do governo Sarney para controlar militarmente e explorar economicamente a região de fronteira da Amazônia – oferece como negociável às populações indígenas da área. Com essa opção, Álvaro Sampaio e seus companheiros substituíram a luta ideológica calcada em princípios talvez inalcançáveis pelo pragmatismo de assegurar alguns benefícios palpáveis para suas comunidades mais imediatas. Nessa passagem do ideal-global para o real-local, também ele, a exemplo de Terena, incorreu nas críticas e intolerâncias de vários "amigos dos índios" para quem a pureza ideológica é condição necessária ao empréstimo de solidariedade.

Como na terceira fala, a de Terena, o discurso de Sampaio demonstra uma grande preocupação em envolver a platéia com o recurso a expressõs e referências advindas do contexto político dos próprios brancos. As imagens

4. Na segunda metade da década de oitenta, a ala militar do governo civil argumenta que é necessário ocupar militarmente a fronteira norte do país. Parte da retórica que justifica essa posição faz uso de uma preocupação de que os índios Yanomami, que vivem em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela, se organizam como uma nação independente. Para dar substância a tal retórica, os militares estão levando a cabo o chamado "Projeto Calha Norte", um gigantesco plano de instalação de postos militares incluindo aeródromos, agências bancárias e outras facilidades onde hoje são remotas aldeias dos Yanomami e de outros grupos indígenas dessa vasta região.

são explicitamente políticas com sotaque dos mais "civilizados": a repressão dos militares, o conceito de autodeterminação, as noções de imperialismo e democracia, o anseio de igualdade para todos, enfim, símbolos presentes nos discursos políticos de brasileiros que se opunham ao governo militar. O apelo a esses símbolos era especialmente eficaz com platéias que se solidarizavam por terem com os índios a experiência comum de serem governados por um regime de força.

Apesar de pequenas incongruências semânticas e gramaticais, Sampaio tem grande capacidade de se comunicar com a platéia, transmitindo sempre uma forte mensagem, deixando transparecer uma raiva quase incontida. Sua fala sugere, inclusive, uma diferença entre sentido e significado: enquanto o sentido pode, às vezes, parecer discrepante, o significado é sempre claro no texto inteiro.

Um dos pontos mais importantes de seu pronunciamento é a referência à questão de nações dentro da nação. Ao banir a expressão "União das Nações Indígenas", como é chamado o movimento indígena no Brasil, o governo militar e, acrescente-se, também o civil que o substituiu, argumentou que uma tal proposta vai contra a segurança nacional, pois representa uma divisão potencial da soberania pátria (vide nota 4). Argumentam, também, que propor a criação de nações dentro da nação brasileira é impatriótico, principalmente, por parte dos indígenas que vivem tradições diferentes, falam línguas diferentes e são tidos como altamente manipuláveis por interesses estrangeiros. Além do mais, criar nações indígenas seria contradizer a política oficial de integrar os índios à sociedade brasileira. A referência que fez o presidente da Funai à brasilidade é uma forma condensada de exprimir essa política. De primeiros ocupantes da terra, os índios passaram a ser uma ameaça à segurança nacional. O tom de confronto na fala de Sampaio não é mais do que uma reação a tais distorções. Seu discurso também revela uma das noções mais caras aos índios, a de que eles devem ser considerados iguais aos brancos, embora mantendo suas diferenças culturais, noção essa totalmente em conflito com a interpretação oficial do que deve ser integração, isto é, a completa diluição da população indígena dentro de uma massa supostamente indiferenciada de brasileiros.

Tão envolvido no movimento indígena quanto Sampaio, Terena mostra um estilo completamente diferente. Como ele, deixou sua aldeia natal em Mato Grosso do Sul para ir estudar na cidade (primeiro em Campo Grande, depois em Brasília); aliou-se ao movimento pouco antes da criação da UNI, da qual foi um de seus primeiros presidentes. Na condição de piloto, tentou por muito

tempo trabalhar na Funai, sendo rejeitado repetidamente pelos coronéis que governavam a Fundação nos anos setenta e início de oitenta.

Percebe-se em sua fala uma tendência a resgatar a Funai como órgão legítimo de defesa dos direitos indígenas, embora a expresse de maneira crítica: a criação da Funai não é senão mais uma conseqüência das intermináveis leis do branco, feitas sem consultar os interessados. Em meio ao emaranhado da papelada legal, os índios continuam indefesos, a menos que a atitude dos brancos mude, apresentando uma postura engajada e genuinamente comprometida com a causa indígena.

Apesar de bastante crítico do desempenho do governo brasileiro na questão indígena, Terena tem mantido sua convicção de que operar de dentro do sistema é uma tática tão válida quanto o confronto aberto. Por essa postura ele tem pago um alto preço, na forma de desconfiança por parte de seus companheiros e de brancos que apoiam a causa indígena, que o têm acusado de cooptação. Sua fala tem elementos tanto de crítica como de esperança na possibilidade de tornar a Fuanai uma entidade efetiva para cuidar dos interesses indígenas; contém muito de seu projeto político de fazer parte do sistema para poder transformá-lo sem, no entanto, abrir mão de seu interesse no movimento indígena. Para lutar contra os brancos, tenta usar as próprias armas destes, por exemplo, a educação.

Como na fala de Sampaio, está aqui presente o tema do diferente-mas-igual. Os brancos devem reconhecer que os índios também são brasileiros, tão capazes, ou mais, de manejar a sociedade branca, como o idioma nacional ou as universidades. O duplo sentido do símbolo brasilidade aparece claramente aqui, se o compararmos com o sentido a ele atribuído pelo presidente da Funai na fala de Sampaio. Obviamente, os dois não estão falando da mesma coisa, embora utilizem a mesma palavra. Enquanto o presidente da Funai se refere à dissolução da indianidade, Terena quer dizer o oposto: índio brasileiro, sim, mas ainda – e sobretudo – índio. A aparente apologia que ele faz à grande nação brasileira não é mais do que uma figura de linguagem habilmente construída para chegar à conclusão, para ele crítica: digam o que quiserem os que vêem na presença indígena um entrave ao progresso, mas, em última análise, o Brasil não amadurecerá como nação desenvolvida se sua população indígena continuar a ser tratada como "um mito, uma coisa que não existe". Em outras palavras, Terena atribui o subdesenvolvimento do país, em parte pelo menos, à maneira incorreta com que trata os índios.

Sua nomeação, em 1984, como chefe de gabinete da presidência da Funai, durante a gestão de um de seus presidentes mais progressistas – **para**

alguns, grosseiramente populista – um civil na era militar, foi recebida com muita ambivalência. Mas, mesmo aqueles que suspeitavam da autenticidade de Terena, admitiam que essa e outras nomeações de índios para altos cargos da Funai representou um importante momento histórico. Pela primeira vez, os índios tiveram acesso aos escalões mais altos da administração da Fundação; pela primeira vez, eles mesmos passaram a ser responsáveis por partes do organismo do governo que os tutela.

Mas, esse acontecimento, como, aliás, muitos outros do mesmo tipo, tinha todas as características de uma faca de dois gumes. No bojo dessas nomeações, mas que não envolve a integridade de Terena e de outros como ele, surgiu um novo personagem, o "índio funcionário", uma categoria de jovens, aparentemente oportunistas,mais interessados no emprego do que na causa indígena, que preferiram se opor ao movimento a pôr em risco seus cargos recém adquiridos. Foi mais um episódio em que as autoridades conseguiram êxito na prática de dividir para reinar. Mas, conforme a face política do país e da Funai ia mudando, em meados da década de oitenta, essa tendência foi sendo substituída por uma outra onda de vida curta, a epidemia de candidatos indígenas à Câmara dos Deputados nas vésperas das eleições para a Assembléia Nacional Constituinte. Dentre os candidatos estavam Sampaio e Terena. Nenhum índio foi eleito.

O custo do ativismo político para líderes do movimento indígena pode ser extremamente alto. Alcoolismo, marginalização nas aldeias e fora delas, desconfiança generalizada do mundo, angústia, confusão psicológica e até assassinatos, são alguns dos fardos que carregam e que fazem de suas vidas um drama pessoal cujas dimensões chegam, às vezes, a ser maiores do que podem suportar. Tem havido mesmo tentativas de suicídio, como no caso que testemunhei de um índio Tikuna que, desesperado com o imobilismo da Funai para resolver problemas de terra de seu povo, sentiu que era preferível morrer do que voltar para casa, mais uma vez derrotado. Junte-se a tudo isso a possibilidade sempre presente de manipulação e cooptação como instrumento para minar sua auto-confiança e integridade, e podemos ter uma idéia do desespero a que pode chegar um índio cuja consciência crítica o leva a lutar contra a corrente.

Ao trabalhar com falas indígenas sobre os brancos, o adágio de que "o significado de um texto sempre vai além de seu autor" (Gadamer, 1975: 264) não poderia ser mais apropriado. O desvelamento de camadas de significado contidas nas três falas tratadas aqui é um exercício de interpretação da equivocalidade dos símbolos. O mesmo símbolo pode ser usado com um propó-

sito por uns e com o propósito contrário por outros. A imagem da Funai e a noção de brasilidade ou de igualdade são exemplos dessa equivocalidade. Porém, mesmo havendo a intencionalidade de mover platéias, os autores dos discursos revelam sempre mais do que a mensagem explícita. O que emerge, então, das vozes coletivas dos índios é que seu movimento representa, no fundo, uma rebelião contra a invisibilidade política em que estão submersos. No seu grito coletivo para serem vistos, ouvidos e levados em conta, eles apelam para a eficácia de certos símbolos que sabem tocar fundo na consciência dos brancos, ao menos, daqueles brancos que os ouvem. Nisso eles não são diferentes dos poderes estabelecidos quando estes evocam, entre outras coisas, a imagem da bandeira, o som do hino nacional, a idéia de União, de brasilidade, numa tentativa de conquistar o apoio popular e criar legitimidade.

O caráter multidimensional de falas como as que foram aqui transcritas aparece tanto no gênero como no estilo. O contexto é interétnico, o gênero político, os estilos variam de indivíduo para indivíduo, revelando um pouquinho de cada história de vida. No ato performativo de apresentar uma fala, os índios se transformam em atores engajados em estreita comunicação com uma platéia específica. Quem são as platéias possíveis para um índio que desempenha um papel político numa situação interétnica? A maioria das vezes, são índios reunidos em assembléias ou brancos solidários, entre antropólogos, advogados, jornalistas, estudantes, membros de outras minorias. Há também ocasiões em que os ouvintes são burocratas ou políticos. Para cada modalidade de ouvintes é feito um esforço retórico distinto, pondo à prova a versatilidade estilística dos falantes.

Falas transformadas em textos são valiosas para nós que tentamos entender as trajetórias dos líderes indígenas ao longo da penosa estrada que é o contato interétnico. Por estarem permanentemente à nossa disposição, esses textos-discursos podem falar-nos de várias maneiras em ocasiões diferentes, fornecendo-nos uma variedade de ângulos pelos quais podemos apreciar as mensagens que contêm. Um olhar sensível para essas falas textualizadas pode dar-nos indícios, por mais preliminares que sejam, de como o mais recôndito do ser desses índios tem sido afetado pela violência do preconceito, da discriminação e injustiça. Assunto para uma pesquisa intensiva e cuidadosa, essas manifestações da consciência indígena já se anunciam pelo tom das falas, algumas proferidas em linguagem tortuosa, outras em estilo abertamente contestatório, outras ainda em contemporização cautelosa, mas, na maioria, apelos desesperados para que justiça seja feita.

A influência dos brancos não está limitada à sua incorporação em gêneros de retórica ou modos de expressão. De fato, essa própria incorporação cria estados mentais e emotivos que predispõem os índios a interagir com os brancos de certas maneiras e isso, por sua vez, contribui para moldar o caráter do contato. Na raiz mesma das transformações desencadeadas pelo contato está a passagem de um sistema caracterizado por uma política de persuasão para outro, definido por uma política de coerção. Um indígena acostumado a conduzir a vida na base do consenso de grupo só pode ficar chocado, senão mesmo traumatizado, pela imposição da força ou ameaça da força levada a ele pelos brancos, sejam eles administradores, invasores particulares ou missionários. É a instauração dessa política de coerção que dá à situação de contato o seu caráter específico de dominação e desigualdade.

O Índio Interétnico: Um Ator em Busca de um Papel

Cada vez mais os índios brasileiros estão usando a escrita como uma arma em suas ações políticas. Reconhecem que a oralidade tem eficácia limitada num mundo onde a hegemonia do ocidente foi estabelecida pela via do extraordinário poder da palavra escrita. Os povos indígenas começam a articular seus modos tradicionais de expressão com a adoção de canais ocidentais como a escrita, o gravador, o rádio, a televisão, etc. Porém, esses novos meios de comunicação não parecem desalojar os antigos modos de pensamento, mas, ao contrário, estão fornecendo aos povos indígenas maneiras mais eficazes de conduzir sua luta pelo reconhecimento de si como outros legítimos.

O que fazem os índios com esses meios? Podemos perceber duas tendências: uma, que procura a igualdade pela semelhança com o branco; a outra, que tenta alcançar a igualdade pela equivalência. A primeira enfatiza a necessidade de ocupar espaços que têm sido sempre tomados pelos brancos. A segunda procura mostrar que os modos de ser indígenas são tão válidos quanto os dos brancos.

Em contraste, por exemplo, com os índios Shuar do Equador, que têm se recusado a participar diretamente do aparelho de estado, no Brasil, tem havido uma tendência à afiliação partidária de lideranças indígenas. O grau de sucesso tem sido mínimo e os resultados algo desastrosos, como no caso do Xavante Mário Juruna, eleito Deputado Federal em 1982. Numa época em que as vozes brancas não tinham a liberdade de protestar, Juruna, iletrado e inocente dos labirintos do poder nacional, porém, protegido por sua condição de índio

tutelado, era estimulado a bombardear o governo com críticas cáusticas que, em 1983, quase lhe custaram o mandato. Conforme a abertura política ia se consolidando, a utilidade de Juruna ia se esgotando. Depois de ter-se envolvido num escândalo sem sentido sobre acusações de corrupção, ele foi sendo gradualmente descartado da cena política e não conseguiu ser reeleito em 1986. Como uma sombra, ele ainda vagueia pelas salas e corredores do Congresso Nacional.

Com um estilo bem diferente, alguns líderes da UNI, tanto a nível nacional como regional, optaram pelo trabalho a longo prazo, não espetacular, de criar nas bases uma conscientização das comunidades, enfatizando a indianidade como um valor a ser preservado. Utilizam-se de meios como programas de rádio, gravações em fita magnética, filmes em vídeo cassete, para alcançar companheiros longínquos, contrabalançando as dificuldades de comunicação produzidas pelas grandes distâncias e escassez de recursos que dificultam viagens freqüentes. O gravador é, também aqui, um instrumento valiosíssimo. Com ele, é possível preservar o conhecimento de marcas culturais, como cânticos xamanísticos, nos casos, como os Macuxi de Roraima, em que a memória dos velhos é o único repositório desse acervo.

Nas carreiras de diversos líderes regionais, nota-se um fato recorrente: quando atingem um certo grau de popularidade, começam a sofrer pressões de várias fontes – igreja, burocracia, entre outras – no sentido de evitar confrontos com o governo e, em conseqüência, acabam alijados do movimento indígena. A curta vida desse movimento já tem em sua memória um número considerável dessas carreiras-relâmpago, lideranças por demais frágeis para enfrentar interesses tão variados com os quais entram em rota de colisão.

Como atores em busca de um papel, os líderes indígenas no Brasil continuam a luta para conquistar um lugar na sociedade nacional em pé de igualdade com os brancos; um lugar do qual possam estender suas vozes diretamente às autoridades da nação sem o intermédio de seu tutor, a Funai. Como atores num palco gigante, procuram ser reconhecidos pelo público em seus papéis de cidadãos de um duplo mundo, a nação brasileira e sua própria sociedade.

Ainda estamos longe de compreender as complexidades inerentes ao processo que forja um ser interétnico. Mas, acredito que textos como os que foram examinados aqui, conjugados a outros gêneros de expressão e a encontros etnográficos densos, podem abrir uma porta para entendermos o que é ser um "índio interétnico", esse tipo humano que nasceu e vive nos intricados meandros das relações entre índios e brancos num mundo dominado pelos últimos.

A Simbólica do Contato: Recortando o Homem Branco

Não quero dar a impressão de que o discurso político indígena é um gênero retórico separado e independente de outros onde o homem branco surge como ator principal ou coadjuvante. A razão por que escolhi aqui esse gênero como foco de reflexão é a escassez de trabalhos antropológicos sobre o assunto, mas, principalmente, a vontade de compreender um processo que vem desafiando a nossa capacidade de análise: a transformação do índio, de um ser visto quase que inerentemente subordinado, imanente no seu mundo próprio, a ator que transcende esse mundo e se lança no horizonte da política nacional. É comum detectarmos na imprensa, em conversas informais, em programas humorísticos, por exemplo, uma perplexidade ante essa transformação: o índio, que ainda é uma figura folclórica, diz e faz coisas que sempre foram da alçada exclusiva dos brancos: pertencer ao Congresso Nacional, seqüestrar aviões, barcos e gente, entrar na burocracia, ou fazer as vezes de garoto-propaganda na televisão. Essa perplexidade do "homem da rua" não deixa de perpassar, de maneira mais sub-reptícia, mas nem sempre mais sofisticada, a consciência ou, mais provavelmente, o inconsciente de muitos cientistas sociais.

Com a preocupação de vislumbrar esse processo de politização dos índios é que inicio o que espero seja uma série de trabalhos correlacionados, focalizando diversas facetas da consciência política que podemos detectar no mundo indígena, a partir de expressões como as falas acima examinadas. É preciso, no entanto contextualizá-las, pois a arena política onde elas se desenrolam é apenas uma das várias esferas onde o branco se agiganta nas representações indígenas.

Mesmo correndo o risco de impingir uma digressão ao leitor, acho necessário tecer algumas considerações sobre o que vem a ser a autonomização de domínios, como, por exemplo, o político, o histórico ou o mitológico. Quero imediatamente enfatizar que considero essa autonomização um artifício de retórica disciplinar, uma necessidade de análise, e não uma constatação de existência empírica de campos separados de expressão (voltarei ao assunto na última seção deste trabalho). As falas políticas dos índios estão circunscritas no tempo e no espaço, mas isto não significa que elas estejam desvinculadas de outras formas de expressão que informam o sentido que os falantes dão ao que dizem. Embora este trabalho não trate de mitos ou de outros gêneros que abordam a presença do branco na vida dos índios, é preciso dizer algo sobre esses gêneros à guisa de contextualização das falas políticas dentro de uma discussão teórica mais ampla.

Dizer que as sociedade indígenas não são estáticas é, hoje em dia, dizer o óbvio. Mesmo supondo que haja exemplos de "povos sem história", é mais do que conhecido o fato de que os diversos mecanismos da dinâmica interna dessas sociedades levam a mudanças substanciais ao longo das geraçõs, de modo que quase todos concordamos que, quando o ocidente chegou, o resto do mundo já estava em movimento. Entretanto, é impossível minimizar o impacto que a chegada dos europeus teve sobre os povos indígenas. Exemplos como o do México (Todorov, 1985) são suficientes para demonstrar que o advento do branco é um inegável "acontecimento fundador", na expressão de Paul Ricoeur (1978: 40).

Para as sociedades indígenas, o branco é um marco tão forte que sua imagem e influência precipitaram todo um acervo de elaborações simbólicas, de mitos a movimentos milenaristas, a entidades políticas, passando por cosmologia e tantas outras dimensões culturais. Não existe, virtualmente, nenhuma sociedade indígena no continente americano que não tenha consciência do homem branco. Sua imagem, transformada em inúmeras versões locais, pervade os modos de pensar e de ser da maioria dos povos indígenas e, assim, ao penetrar na vida dos índios, o contato interétnico tem contribuído para a renovação de suas tradições. Já que a tradição é constantemente moldada – pois uma tradição estática, como diz Gadamer, é tradição morta –, o fenômeno do contato também vem alimentar esse processo de contínua transformação. Até mesmo em meio às formas mais vis de dominação, desde a escravização, às expedições punitivas, passando por exploração de mão-de-obra, usurpação de terras, ou transmissão de doenças, não há sociedade indígena que tenha sofrido passivamente as conseqüências do contato sem exercer algum tipo de reação criativa.

Vamos supor, por enquanto, que o campo simbólico do contato seja constituído *como se* fosse dividido em três ordens: a mítica, a histórica e a política. Cada uma geraria seus próprios arranjos simbólicos, seu próprio discurso, sua própria *praxis.* Para cada ordem, um gênero. Mas, esses gêneros e essas ordens não são estanques, podendo haver grandes áreas cinzentas entre eles. Só para dar um exemplo do que, para nós, seria misturar história e mito, quero apenas mencionar a sensação de estranheza que tive ao ouvir uma informante Sanumá que, no contexto de me relatar as mudanças de residência de seus parentes, cada vez mais para trás no tempo, chega ao ponto em que surge no céu um enorme mutum preto que, espalhando as asas, provoca uma longuíssima noite, terminando com as andanças humanas. Sem qualquer alteração perceptível de gestos, voz ou olhar, ela passou da "histó-

ria" ao "mito", confundido a etnógrafa. A moral desta história é que os etnógrafos continuarão a se confundir se não atentarem para a possível existência de um mundo conceitual radicalmente diferente do nosso, onde a passagem de uma ordem a outra, ou de um gênero a outro é feita sem se transpor marcas limítrofes, simplesmente porque estas podem não existir.

Dentre essas ordens, a política do contato é a manifestação mais recente e deve ser entendida, repito, como parte de um universo simbólico muito mais abrangente. Mesmo sendo, até recentemente, estranha para os índios brasileiros, a fala de protesto tornou-se um dos mais fortes clamores pela visibilidade dos índios, enquanto atores sociais legítimos num país que evita por todos os meios reconhecer oficialmente a sua inegável realidade pluriétnica.

A maioria dos líderes indígenas a nível nacional opera tanto na sociedade branca quanto nas comunidades indígenas. Por um lado, eles estão expostos às expressões tradicionais de seu povo; por outro, transmitem-lhe suas experiências no campo interétnico. Até que ponto os ingredientes da política do contato entram nos outros gêneros de expressão dessas comunidades ainda está para ser estudado, mas seria de surpreender se não houvesse influência dos primeiros sobre os segundos. É de se esperar que os acontecimentos advindos do campo político nacional sejam incorporados no fluxo de interpretações que contribuem para o caráter dinâmico de cada tradição indígena em particular.

O Pensar Holístico

O que distingue os gêneros da simbólica do contato não são tanto os símbolos em si, mas o uso que é feito deles e a platéia à qual são dirigidos. Por exemplo, a manipulação do tempo: suspenso nos mitos, orientado ao passado no caso das narrativas sobre os "velhos tempos" (ou dirigido ao futuro, no caso do milenarismo), ele é caracterizado por um presente progressivo na arena política do contato interétnico. Enquanto no gênero mítico os acontecimentos são, por assim dizer, neutralizados pela utilização da metáfora e da alegoria e, no gênero histórico, eles são controlados pela retrospecção, já no gênero político, como vimos nas falas acima, eles são confrontados por ações especificamente dirigidas à sociedade dominante, objetivando um efeito ou cadeia de efeitos seqüênciais. Não só o tempo mas o espaço varia conforme os gêneros. Ao contrário dos mitos e das narrativas históricas que são, digamos, produzidos para consumo interno, para serem contados em volta da fogueira doméstica ou na praça da aldeia, os discursos políticos em auditórios,

salões de igrejas ou salas do Cogresso Nacional necessitam da presença efetiva dos brancos em locais, digamos assim, de território branco.

Mas, depois de reconhecer a utilidade de se detectar diferentes ordens da simbólica do contato, gostaria agora de qualificar o que acabei de expor. Se, por um lado, dividir uma "totalidade" em partes pode ter grande valor heurístico com o objetivo de descrever, analisar e comunicar nosso conhecimento adquirido à nossa platéia, por outro lado, sendo a linguagem como é, principalmente em forma escrita, corre-se o risco de que tal divisão tome a aura de "realidade", substituindo o contexto que a originou. Na verdade, é mais do que um simples risco. Reificações ocorrem a toda hora. O endurecimento da nossa linguagem disciplinar cria uma realidade própria, segue seu próprio caminho e impõe suas próprias regras e interpretações. Se dissermos, ou escrevermos, insistentemente, que a narrativa da sucuri que deu à luz o povo do Uaupés é um mito e como tal é um exercício estático de *bricolaqe,* acabamos por fixá-la numa categoria rígida que é rapidamente exaurida por nossa lógica analítica. Uma vez mito, sempre mito e quem ousaria chamá-la de política, história, geografia, filosofia ou qualquer outro campo disciplinar ou semântico? Na verdade, na ordem mítica como nas inúmeras outras que existem numa cultura indígena, já existe todo um universo de comentários sobre a vida, o mundo, tempo, espaço, estática e movimento que transcendem de muito qualquer tentativa de retalhar em fatias a experiência vivida. A racionalização para separar esferas, sejam elas mitos, história ou o que for, não está nos discursos indígenas, mas na nossa necessidade de organizar o material etnográfico em categorias familiares, de modo a dar-lhes sentido em nossos próprios termos e nos de nossos leitores. Por ironia, ao tentarmos capturar a desejada totalidade, acabamos compartimentalizando e tendemos a esquecer que essa categorização é apenas uma proposição *como se.*

O modo indígena de pensar, naquilo em que nos é possível captá-lo, revelado no que nós, não eles, chamamos de mitos, narrativas, etc., desafia os hábitos de compartimentalização que a antropologia herdou juntamente com as premissas do racionalismo e do empiricismo da ciência ocidental. Nossa dificuldade é perceber e expressar um universo holístico, indiferenciado, semanticamente amalgamado, de mensagens entrecruzadas. Porém, se nos é vedado reproduzir o contexto original onde esse amálgama se deu, não é impossível tentar uma versão dele que seja inteligente e inteligível. Percebo o movimento político dos índios como uma passagem do pensar holístico ao pensar compartimentalizado, esforço necessário para que eles consigam se fazer ouvir e, quem sabe, entender, pelos brancos. No entanto, isto não signi-

fica que os índios substituíram um modo de pensar pelo outro. O que quer dizer é que aprenderam a utilizar o nosso modo de expressão sem abandonar o seu. Então, se eles podem fazer isso, por que nós não podemos, no nosso caso, em reverso? Se tentarmos misturar os gêneros de expressão, ignorando fronteiras conceituais, talvez veremos que, sob o modo retórico que chamamos de mito, rito, xamanismo, sonhos, boatos, ou o que seja, há um sentido de história que pode englobar a esfera política do contato[5]. Quem nos garante que todos aqueles mitos do homem branco, da invenção da agricultura, da construção do universo, da criação de doenças e da morte, não são manifestações de uma consciência histórica e política indígena que não reconhecemos como tal por vir acondicionada em pacotes que não se encaixam em nossos compartimentos mentais? Inversamente, muito do que nos chega como fatos históricos, submetidos a exame mais cuidadoso, podem mostrar-se tão fantásticos e afastados do quesito da verossimilhança quanto o que normalmente se atribui aos mitos.[6]

Até aqui nós, etnólogos, temos desempenhado o papel de tradutores para platéias brancas. Mas cada vez mais, teremos que enfrentar a questão de nos comunicarmos com os povos com quem aprendemos. Estamos cada vez mais próximos do tempo em que os nossos artigos e livros terão que ser escritos para serem lidos pelos índios. Saberemos como fazê-lo? Dar-nos-ão crédito? Saberemos responder aos questionamentos ou desafios das suas interpretações que, necessariamente, serão diferentes das nossas? Talvez o

5. Pode-se levantar a objeção de que, já que a categoria História é invenção e conceito do ocidente, não é justo ou apropriado utilizá-la para outra coisa diferente de sua intenção original. Mas, aqui esbarramos novamente com a questão do risco de deixar as palavras se cristalizarem e limitarem a possibilidade de um olhar desarmado e aberto para a alteridade em toda a sua plenitude. É, sem dúvida, legítimo organizarmos o universo de acordo com categorias que podemos entender, desde que não as reifiquemos. Não é para se confundir valor heurístico com valor empírico. Além disso, há que lembrar a tendência sempre presente no pensamento ocidental de dar ao primeiro supremacia sobre o segundo. Se é preciso separar, deve ficar claro que essas separações são feitas à custa do perigo de reificação. Elas são um artifício operacional e não uma realidade ontológica. Insistir na divisão entre sociedades "primitivas" e sociedades "históricas", o passo seguinte nessa cadeia de separações, é alimentar o aparato intelectual da dominação, é ajudar a construir um tipo de orientalismo indigenista (Said, 1979). Um discussão mais prolongada dessas problemática será assunto para um outro trabalho.

6. Ver, por exemplo, Eduardo Galeano (1981: 204-214) para uma versão da história da Guerra do Paraguai completamente diferente daquela que se aprende na escola. Ver Melatti (1974) para uma caracterização de mito e confrontá-la com a definição que lhe dá Todorov (1975).

mais difícil, saberemos reconstruir a nossa linguagem de modo a fazer justiça à incrível riqueza de imaginação e recursos simbólicos que encontramos no campo? Em suma, será que somos tão bons aprendizes quanto eles que, como testemunham as falas acima, tão bem souberam captar a nossa linguagem simbólica? Podemos perguntar, por exemplo, sobre as reações que teriam a este artigo aqueles que são aqui tratados como objeto de análise. Será legível e/ou aceitável para eles? Mesmo compreendido por eles como um exercício intelectual, como ficariam os problemas éticos aqui levantados? Em outras palavras: é possível evitar a tendência de objetificar nossos sujeitos de estudo na busca de uma compreensão antropológica?

Agradecimentos

Este trabalho nasceu de uma comunicação ao simpósio "History and Myth in South America" durante a reunião anual da American Anthropological Association realizada em Denver, Colorado, em 1984. Desde então, passou por várias versões. A penúltima, em inglês, está sendo publicada com o título "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed", no volume *Rethiking History and Myth*, organizado por Jonathan Hill, editado pela Unversity of Illinois Press. Quero agradecer a Mariza Peirano, Klaas Woortmann, Bruce Albert e Ken Taylor pelas valiosas sugestões que fizeram a esta versão portuguesa, que sofreu modificações substanciais.

BIBLIOGRAFIA

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. 1982. *Índios: Direitos Históricos.* São Paulo: Cadernos da Comissão Pró-Índio Nº 3.

GADAMER, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method.* Nova Iorque: Crossroad.

GALEANO, Eduardo. 1981. *As Veias Abertas da América Latina.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GOODY, Jack (org). 1968. *Literacy in Traditional Societies.* Cambridge: Cambridge University Press.

HOHLFELDT, Antonio e Assis HOFFMANN. 1982. *O Gravador do Juruna.* Série Depoimentos 2. Porto Alegre: Mercado Aberto Editora e Propaganda Ltda.

MELATTI, Julio Cezar. 1974. Reflexões Sobre Algumas Narrativas Krahó. *Trabalhos de Ciências Sociais,* Série Antropologia Nº 8. Brasília: Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.

ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL. 1981. *O Índio e o Direito.* Rio de Janeiro: OAB.

RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RICOEUR, Paul. 1978. *O Conflito das Interpretações.* Rio de Janeiro: imago.

SAID, Edward. 1979. *Orientalism.* Nova Iorque: Vintage Books.

TODOROV, Tzvetan. 1975. *Introdução à Literatura Fantástica.* São Paulo: Editora Perspectiva S. A.

————————. 1985. *The Conquest of America.* Nova Iorque: Harper Colophon Books.